



CENTRO DE ESTUDIOS
INTERDISCIPLINARIOS SOBRE MUJERES
MAESTRÍA "PODER Y SOCIEDAD
DESDE LA PROBLEMÁTICA DE GÉNERO"

“Semos gitanas (...) nosotras ya lo sabemos, los que tienen que venir son ellos”. Intersticios en la construcción de estereotipos acerca de las mujeres gitanas, desde una perspectiva antropológica de género

Sofía Saulesleja^{*}, María Jesús Pena Castro^{**}

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar los estereotipos contruidos en torno a la mujer gitana española, tanto hacia el interior de la “etnia” gitana, como desde la sociedad mayoritaria, en el marco de un Programa de promoción de la mujer gitana en Salamanca. El abordaje antropológico con perspectiva de género permite dar cuenta de la interseccionalidad de desigualdades que atraviesan las mujeres gitanas, así como las fisuras que aparecen en la conformación de estos estereotipos hegemónicos.

Palabras Clave: Mujeres gitanas- desigualdades- antropología- género- análisis interseccional

"We are gypsies (...) we already know it, those who have to come are they". Interstices in the construction of stereotypes about Gypsie women, from an anthropological gender perspective

Abstract

The aim of this article is to analyze stereotypes about Spanish gypsy women, both within the gypsy "ethnic group" and from the majority society, within the framework of a program to promote gypsy women in Salamanca. The anthropological approach with a gender perspective allows us to account for the intersectionality of inequalities that gypsy women go through, as well as the fissures that appear in the conformation of these hegemonic stereotype.

^{*} Magíster en Antropología (Universidad de Salamanca) Prof. En Antropología (Universidad de Buenos Aires). Docente en el ISFD 112. Contacto: sofiasaulesleja@gmail.com

^{**} Doctora en Antropología (Universidad de La Coruña). Docente del Departamento de Psicología Social y Antropología de la Universidad de Salamanca. Contacto: mpena@usal.es

Saulesleja, Sofía; Pena Castro, María Jesús. “‘Semos gitanas (...) nosotras ya lo sabemos, los que tienen que venir son ellos’. Intersticios en la construcción de estereotipos acerca de las mujeres gitanas, desde una perspectiva antropológica de género” en *Zona Franca. Revista del Centro de estudios Interdisciplinario sobre las Mujeres, y de la Maestría poder y sociedad desde la problemática de Género*, N°26, 2018 pp.140-177. ISSN, 2545-6504 Recibido: 1 de junio, 2018; Aceptado: 21 de noviembre 2018

Keywords: Gypsy women- inequalities- anthropology- gender- interseccional analysis.

I Presentación

Este artículo es parte de una Tesis de Maestría en Antropología de la Universidad de Salamanca, España, escrita y dirigida por las autoras. El trabajo de campo transcurrió en Salamanca, entre diciembre de 2016 y mayo de 2017 en el marco de la duración del Programa de promoción de la mujer gitana Sara Romí¹ de la Fundación Secretariado Gitano² (en adelante FSG), en el cual la tesista participó como voluntaria. Este Programa “de integración sociolaboral de las mujeres gitanas”, es uno de los cursos que ellas realizan como contraprestación por cobrar una ayuda social, la Renta Garantizada de ciudadanía³. De las 17 mujeres que formaban el grupo, únicamente dos o tres no cobraban la ayuda económica al tiempo de realizarse el curso, y asistieron porque “*quieren*” o “*les gusta*”.

Lxs gitanxs españolxs actualmente⁴ son la minoría étnica con mayor representación en España, e históricamente han enfrentado procesos de racismo

¹ Financiado por el Instituto de la Mujer a través de la cofinanciación del Fondo Social Europeo.

² La Fundación Secretariado Gitano (FSG) tiene sus raíces en los primeros ‘secretariados gitanos’ que en toda España se crearon desde la Iglesia Católica, luego se reconvirtieron en una asociación civil, (la Asociación Secretariado General Gitano), y en el 2001 se constituyó como Fundación (Abajo y Carrasco, 2004).. Como tal, tiene como objetivo la obtención de recursos financieros para llevar a cabo programas específicos, entre los que se encuentra Sara Romí.

³ Según la publicación “La Garantía de ingresos mínimos en Navarra. Un estudio evaluativo de la Renta Básica, 1990-2001” (p. 37) la Renta Mínima de Inserción (en Castilla y León llamada “Renta garantizada de ciudadanía”) es la prestación destinada a hogares y unidades familiares, consistente en la prestación de ingresos económicos que garanticen la cobertura de sus necesidades prioritarias.

⁴ Siguiendo datos recientes (2016) del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, hoy en día la mayoría de la población gitana está sedentarizada, y se estima que son alrededor de 725.000 a 750.000 personas, aproximadamente el 1,5% de la población española total.

y clasismo en este país que habitan desde el siglo XV. Actualmente, a pesar de que para la mayoría de lxs gitanxs las condiciones de vida han mejorado a lo largo del tiempo, y es escasa la población que vive en chabolas (asentamientos marginales), así como mínimo el porcentaje de niñxs gitanxs no escolarizadxs, la pérdida de ingresos por la crisis económica ha puesto en evidencia su situación de desigualdad a la hora de acceder al mercado laboral.

Asimismo, es uno de los colectivos al que continúa afectando de forma significativa la exclusión, resultado de un proceso histórico de segregación, y estereotipación. Las mujeres gitanas que participaron del Programa Sara Romí de la Fundación Secretariado Gitano transitan sus vidas atravesadas por múltiples desigualdades que se superponen, como lo son el clasismo, el sexismo y el racismo. Al igual que muchas otras mujeres, pero con el agravante de que existe una *Ley gitana* que lo prescribe, esto es, son las responsables por antonomasia de la sostenibilidad de sus familias.

Esta *Ley* opera en el marco de las prácticas culturales gitanas, y pauta por ejemplo la patrilinealidad, esto es, la filiación por la línea del varón. Esta adscripción al grupo patrilineal significa que el grupo que se perpetúa es el del varón y no que los parientes maternos no sean reconocidos (San Román, 2005). Esto se traduce además en la “*pertenencia*”⁵ de la mujer gitana a su padre en primera instancia, y a su marido luego del casamiento. La *Ley* pauta también los modos de impartir justicia dentro de lxs gitanxs. Según las gitanas del grupo, son

⁵ Es necesario aclarar que las mujeres del grupo recurren a este concepto.

los varones mayores quienes finalmente deciden acerca de quién se queda con lxs hijxs en caso de haber una separación o cuándo es necesario un destierro⁶ ante un conflicto, por ejemplo.

En estos tiempos, y al igual que muchas otras mujeres, las gitanas de Salamanca continúan con el deber de cumplir con las funciones y los roles que tradicionalmente les vienen asignados. En una sociedad doblemente patriarcal (la sociedad mayoritaria, “*paya*”⁷ y la gitana), no es nada sencillo ser mujer, gitana española y de clase trabajadora.

A lo largo del Programa, durante las sesiones grupales y en las conversaciones personales, de la FSG se han reconocido como “*diferentes*”, manifestaron que su “*cultura*” es “*machista*” y que quieren “*integrarse*” al mundo laboral para ganar independencia, aunque encuentran como obstáculos a los estereotipos de la sociedad mayoritaria, las presiones del discurso hegemónico de los varones gitanos y la dificultad de conciliar las responsabilidades del hogar con las de afuera.

⁶ Cerca del 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer, se conoció la noticia del asesinato de una mujer gitana en el barrio Pizarrales, no usuaria del FSG. Al parecer había sido por un “*ajuste de cuentas*” relacionado con droga. Las gitanas estaban indignadas con que el ataque había sido a “*una mujer sola*”, y el crimen había sido “*entre gitanxs*”. Para la *Ley gitana*, el dar muerte a un gitano implica entre otras cosas, el destierro del asesino y de su familia. Pero lxs implicadxs (un hombre y una mujer) eran de una de las familias más numerosas de Salamanca, si se aplicaba la *Ley* deberían marcharse más de cien personas. Para resolver el asunto, gitanos de autoridad “*vinieron hasta de Madrid, de Valladolid*” para decidir qué hacer con el caso, para el que finalmente se decidió que sean desterrados únicamente los asesinos.

⁷ Lxs gitanxs se refieren con la categoría “*payo*” o “*paya*” a quienes no son gitanxs.

El objetivo de este trabajo es indagar desde una perspectiva antropológica de género y un análisis interseccional, cómo son construidos los diversos estereotipos entorno a la mujer gitana y qué intersticios o fisuras aparecen en ellos, atendiendo las perspectivas de las mujeres gitanas que participan del Programa “de promoción e integración sociolaboral” Sara Romí de la Fundación Secretariado Gitano en Salamanca, España.

Todo comienza con un desplazamiento: El trabajo etnográfico generizado

En relación a la metodología de investigación, ésta fue fundamentalmente cualitativa, y se valió a su vez de información cuantitativa pertinente. Estuvo basada en la participación activa de una de las autoras (en términos de Guber (2001) participación observante) en el Programa Sara Romí durante cinco meses⁸. Estas sesiones funcionaron como grupos de discusión en los que el material etnográfico abundó. Además se participó semanalmente en una Biblioteca autogestionada del Barrio San José, de población mayoritariamente marroquí y gitana.

El grupo central está formado por las 17 mujeres gitanas participantes del Programa (Rosa, Geli, Bárbara, la China, Pastora, Fabiola, entre otras) la

⁸ Conjuntamente fueron entrevistadas en profundidad a algunas personas relevantes para la investigación con quienes no se compartió la participación activa en el Programa, y a tres gitanas que se consideró que era necesario por su participación en el grupo y sus diferencias de edad, que influyen en sus modos de ver, sentir y vivir la gitaneidad. También se realizaron 60 cuestionarios de respuesta abierta entre pobladorxs de Salamanca de variada edad y ocupaciones, con el fin de profundizar en la mirada que la sociedad mayoritaria tiene sobre lxs gitanxs.

coordinadora Luz que es paya, es decir no gitana, otrxs integrantes de la FSG y profesionales externxs, también payxs.

Mientras que en los inicios de la antropología las mujeres estudiadas en tanto “otro femenino” eran consideradas como objetos agregados a lo central de la producción social (Gregorio Gil, 2006), la propuesta desde la Antropología feminista es un “proyecto de conocimiento generizado” (Caplan, 1988 en Gregorio Gil, 2006, p.31). Además propone una reflexividad que considera al antropólogx en la dimensión política imbricada en las interacciones sociales en el trabajo de campo, cuestión que obliga a llevar un proceso de autoconciencia en el que el género toma un lugar central. La experiencia etnográfica aparece entonces como un “acto total que implica cuerpo, mente, razón y emoción de manera indisoluble, como una práctica de reconocimiento de la configuración de las relaciones de poder” (Gregorio Gil, 2006, p. 33).

En esta línea y pensando en las relaciones entre la investigadora y las mujeres gitanas, vale aclarar que se entró en ese grupo como “*voluntaria*” y no como trabajadora de la FSG, como argentina y no española, lo que produjo acercamientos y aperturas interesantes. Probablemente haya sido por ser de un país latinoamericano pero no representar una amenaza para su consecución de empleo (como sí lo son para ellas las mujeres de países andinos o

“*machupichas*⁹”), y por no estar encargada de las tareas de control sobre su participación en el Programa. Esto es, no se tomaba asistencia, ni se tenía contacto con las asistentes sociales que les hacen los “*seguimientos*”.

Desde la antropología feminista nos interesa entonces “descubrir los intersticios, las contradicciones, los puntos estratégicos donde tal vez podamos influir en el cambio” (Thuren, 2008, p. 105). Esto nos permitirá precisamente pensar en esas fisuras que las gitanas han ido haciendo a lo largo de su historia. Dentro de esta línea, aquí nos valdremos de los aportes de la economía feminista que atiende a la tríada mercado-Estado-hogares (Rodríguez Enríquez, 2005), y tiene como objetivos visibilizar el rol sistémico del trabajo de cuidado en la dinámica económica en el marco de sociedades capitalistas, así como dar cuenta de las implicancias que tiene en la vida económica de las mujeres la organización del cuidado (Rodríguez Enríquez, 2005, p. 36). Considerar el contenido económico en las aproximaciones al cuidado implica no sólo visibilizar al trabajo doméstico y de cuidados no remunerado, sino entender cómo se produce, distribuye y redistribuye el bienestar (Esquivel, 2012, p. 156).

Siguiendo a Crenshaw (1989), la interseccionalidad nos permite mirar justamente la intersección de las diferentes rutas que atraviesan la vida de las personas. En nuestro caso, la economía o clase social, la etnia, el género, se solapan y condensan en la vida de las mujeres gitanas de Salamanca. Analizar

⁹ Este concepto lo usaban para referirse a las mujeres de países andinos latinoamericanos, y en general para manifestar su enojo con que contrataban a esas mujeres para tareas de limpieza y cuidados, y no a ellas.

estos caminos que las forman (y que pueden ser transformados), no pretende buscar una verdad absoluta e irrefutable, sino responsabilizarse del lugar desde el que se observa y dialogar con otras miradas para construir mapas (Pérez Orozco, 2014) que permitan pensar mundos mejores.

II Ante la heterogeneidad, miradas estereotipantes: Historia de un racismo y clasismo

Según estudios lingüísticos indican, lxs gitanxs parecen haber tenido un origen común en el norte de la India. Alrededor del siglo XI comenzó la emigración atravesando Europa y África, hasta finalmente llegar a España en el siglo XV¹⁰. En esa época del proyecto identitario colonial-imperial ibérico, el nacionalismo étnico español convirtió en el principal marcador de la etnicidad al casticismo (el cristianismo étnico), en la esencia de la nación (Stallaert, 1998, en Stallaert, 2012). Esta identidad religiosa definió la identidad colectiva o social en un sentido esencialista y biológico, es decir definida por nacimiento. La sangre como “metáfora universal de la etnicidad” (Stallaert, 2012, p. 272) funcionó como criterio para medir la calidad étnica representada por el “cristiano limpio”, garantizada por no tener ascendentes impuros (morxs, judíxs, conversxs o herejes). Según este ideal, lxs gitanxs estaban del otro lado de la frontera, del lado impuro de la sangre.

¹⁰ En aquellas épocas era bien visto el pertenecer a la realeza y tener algún título de nobleza, más cuando se viajaba con un grupo grande de seguidorxs: al mando de estos grupos estaba un gitano que se autodenominaba “Conde o Duque de Egipto Menor”, nombre del que proviene “egipcianos”, que más tarde se convirtió en el término gitano (Campos, 2005, p. 59).

Raúl es gitano y coordinador junto con Dolores de la FSG y sostiene que *“el gitano lleva aquí desde 1400 y se ha caracterizado por querer seguir siendo gitano(...) echadnos si queréis, pero que queremos seguir siendo gitanos”*. Existe una continuidad en la mirada hacia lxs gitanxs desde que llegaron a España y hasta hoy, que tiene que ver con el rechazo a la diferencia, y con los modos en que desde sectores de poder se lxs ha considerado. Todo indica que este grupo ha resistido todos los intentos de expulsión y conversión posibles, y a pesar de eso manifiestan querer seguir siendo gitanxs.

Vemos que mientras que en el capitalismo temprano se necesitaba homogeneizar a la población y expulsar lo diferente para favorecer la constitución del Estado español, casi cinco siglos más tarde en la dictadura de Franco se tomó a lxs gitanxs como “otrxs” de doble manera: por un lado y con un “uso social interno” en tantoraza peligrosa, como “chivo expiatorio” de todos los males sociales, y por otro lado y con un “uso social externo” como imagen edulcorada y vendible turísticamente. En Salamanca encontramos esta bipolaridad entre el y la gitany como otrx folklórico y otrx enemigo. Lxs franquistas necesitaban el dinero del turismo y no podían atemorizar al visitante, por lo que activaron una imagen folklórica del gitany (andaluz) para ser vendida. Estxs gitanxs buenxs son bellxs, bailan flamenco, tocan la guitarra, tienen amor por su familia, la naturaleza y la libertad.

Todxs, incluidos lxs gitanxs han interiorizado un estereotipo acerca del gitany, como marginadx socioculturalmente. Mientras existan “bolsas enormes de gitanos marginados como existen ahora” (San Román 2005, p. 41) es difícil que

esto cambie, porque precisamente el estereotipo se construye a partir de esa condición de gitanx como pobre.

Si bien lxs gitanxs son consideradxs “*etnia*” por ellxs mismxs (y por la sociedad mayoritaria), en el sentido común y en los medios de comunicación persiste la necesidad de “expulsar” o “asimilarlxs”. En el límite entre a quiénes se quiere dentro y a quiénes no, probablemente esté en juego la cuestión de clase. Es decir, lxs gitanxs que han triunfado en el mundo de las artes (los otrxs folklóricos), no son percibidxs de igual forma que aquellxs que continúan siendo consideradxs como pobres.

“Más allá de la fregona”¹¹: entre la Renta y la inserción en el mundo laboral

Siguiendo los datos de la Estadística Territorial del INE y el Ministerio de Empleo, y comparando con las demás provincias de España, Salamanca es una de las que menos ha bajado la tasa de desempleo (el paro), es decir, donde mayor desempleo hay. Además, el empleo es muy precario, siendo la mayoría empleos con contratos temporales de seis meses. Con esto queremos afirmar que la situación económica no es exclusivamente complicada para quienes son gitanxs, o quienes no han terminado sus estudios.

Nos preguntamos qué sucede en los hogares donde la desigualdad cala más profundo, como lo son los de las mujeres gitanas que participan del Programa. Para adentrarnos en la respuesta es necesario analizar el papel de los

¹¹ Hashtag pensado por el equipo conformado por Maru y Nazareth, durante un encuentro de participantes del FSG Salamanca

trabajos no remunerados, esto es la tríada mercado-Estado-hogares en la que las mujeres ocupan el lugar de encargadas de los trabajos residuales, aquellos que sostienen la vida en la sociedad capitalista (Pérez Orozco, 2014). En el capitalismo hay un conflicto estructural irresoluble entre la acumulación de capital y la sostenibilidad de la vida (Pérez Orozco, 2014) en el que la responsabilidad de sostener la vida se encuentra privatizada y feminizada, y el heteropatriarcado es uno de los mecanismos que garantiza esa estructura. En el marco de una sociedad capitalista, los trabajos que sostienen la vida son los trabajos residuales, los cuidados. Recordemos que por patriarcado se entiende, en palabras de Mónica Tarducci (2017) al orden social donde la diferencia sexual se transforma en desigualdad social. En otras palabras, es la institución política en la que los hombres ejercen su dominación sobre las mujeres a partir de mecanismos ideológicos, educativos y económicos (Méndez, 2008).

Las mujeres gitanas que participan del Programa son las responsables de sostener la vida de toda su familia. Cocinan, compran, limpian, se ocupan de lxs niñxs y de los maridos, muchas veces de sus hermanxs, madres y padres. Allí las guarderías públicas no son gratuitas, y las familias sólo pueden entrar con una beca que les cubre una parte del costo. De las 17 mujeres que participaron del Programa, ninguna tiene a sus niñxs en guarderías y todas son las encargadas de cuidarlx, con todo lo que esto implica. Son múltiples las estrategias que tienen las gitanas para llevar su familia adelante, además de las tareas de cuidado con las que sostienen el hogar.

El trabajo en el hogar se encuentra feminizado, y esta situación trasciende clase y *“etnia”*. La “lógica de la disponibilidad” (Moncó, 2011) opera en este grupo de gitanas, entendiendo por ella que si una mujer no tiene trabajo remunerado en el que invertir su tiempo, está disponible para las tareas de reproducción y cuidado sin necesitar una retribución monetaria por ello. Ni siquiera se discute que si sus maridos están en las casas sin trabajar, puedan ser los encargados de cubrir las tareas de cuidado y reproducción. En la mayoría de los casos, fue por la necesidad de dedicarse a estos cuidados que no pudieron escolarizarse: algunas de ellas han terminado la educación primaria, ninguna la secundaria.

Vemos que el tiempo de las mujeres está siendo expropiado ya que cada día se convierte en una jornada interminable (Durán, 1986 en Durán, 2011). Aún más que de “doble jornada”¹², de “doble presencia” (Balbo, 1994 en Moncó, 2011), en la que la acumulación de tareas que recae en las mujeres y no les permite desconectarse de ninguna. Al respecto una de las entrevistadas, Geli, comentaba en privado que *“son muchas horas para nosotras que no salimos... luego llegas a casa y tienes que hacer sí o sí todo igual... atenderlo igual... entonces si estás en casa lo haces para acabar y descansar”*. El mandato fundamental para las gitanas sigue siendo el de ser cuidadoras¹³, si bien hace más de treinta años Ángela Davis

¹² Ya que este puede estar relacionado con el pluriempleo por ejemplo.

¹³ Las gitanas han logrado participar del curso porque en el horario escolar quienes tienen niñas pequeñas, las han dejado a cargo de otras mujeres, como madres o hermanas. En el caso de Yoli, semanas después de haber terminado el curso Sara dijo que no podría anotarse en otro porque su marido estaba cansado “de cuidar a las niñas” esas tres horas de los lunes y miércoles.

(1981) nos advertía que el trabajo doméstico como responsabilidad individual de las mujeres llegaba a su “obsolescencia histórica” (Davis, 1981, p. 222).

Una gran cantidad de sus maridos¹⁴ están en la casa por el paro, o pasan demasiado tiempo allí porque venden mercadería en el Rastro de Salamanca, en mercadillos de otros pueblos, o realizan ventas por internet. A la vez que la mayor parte de su tiempo transcurre en la casa, poco es lo que trabajan para la sostenibilidad de la familia.

En el grupo las mujeres que trabajan por fuera de la casa y el círculo familiar, son las que están separadas y de novias con no gitanos. Las gitanas manifiestan que es por dedicarle sus horas al trabajo doméstico y cuidado de lxs niñxs que no logran integrarse en el campo laboral por fuera del hogar. La mayoría expresa deseos de “*tener más tiempo*” para ellas y “*hacer cursillos*” de peluquería, estética, terminar la Educación Secundaria Obligatoria (ESO), y el curso de manejo.

Las respuestas más frecuentes acerca del “para qué” emplearse fueron “*para ayudar en el hogar*” y para ser más “*independientes*”. La empleabilidad aparece como oportunidad para estar mejor económicamente, lograr autonomía (económica y podría sospecharse que libertad por no estar en la casa) y apuntar a un mejor futuro para lxs niñxs quienes son para cada una de ellas lo primordial en sus vidas.

¹⁴ Considerados por ellas como “*negativos*”, “*aplastados*”, “*aburridos*”.

Una de las explicaciones ante los porqués de estas situaciones ha sido *“porque somos machistas”*. Y aquí volvemos al tema de la *Ley gitana*, y el carácter ya no sólo naturalizado de las relaciones desiguales, sino echas carne en normas que rigen en ese espacio y tiempo, el de lxs gitanxs. Reconociendo esto, y usando este concepto más que el de *patriarcales*, varias de ellas (quienes tienen más exigencias dentro de su casa) han tenido que elaborar pretextos ante sus maridos para poder salir con sus compañeras, y también elaboran pretextos para presentar ante la FSG cuando no han asistido por cuestiones vinculadas al hogar.

Por otro lado el miedo de perder “la paga”, la Renta, el dinero fijo y seguro para sostener la familia, está presente a la hora de evaluar si trabajar o no: *“(...)yo ahora tengo una paga y me da miedo...por ejemplo ha habido personas que han tenido un trabajo del ayuntamiento, de 1000 euros, pero luego de los 6 meses los han quitado y se han quedado con el paro, 426 euros...y ahora están hasta aquí. A ver, si a mí por ejemplo me pasa eso con cinco que somos en casa, 400 euros que pago de piso, ¿qué hago?”*.

III Ser gitana: “Las mujeres para todo lo malo, lo peor”

En este apartado nos proponemos dilucidar, con las dificultades y cuidados que ello implica, qué sentidos suponeser mujer gitana desde la perspectiva de las actoras, apartándonos de las posturas esencialistas y procurando abordar la complejidad de la misma, haciendo foco en los intersticios que aparecen entre las imágenes estereotipadas. Vale hacer dos aclaraciones. La primera es que la

consideración de la *gitaneidad* tiene que ver con una categoría analítica propicia para pensar en los procesos de identificación, más que con una categoría nativa.

La segunda es que si bien en este análisis la propuesta es abordar la complejidad del ser gitana para romper con la estereotipación, muchas veces son ellas gitanas quienes apelan a la *biologización* de la identidad, esto es, la *gitaneidad* como “*esencia*” que se “*lleva en la sangre*”. Ya hemos visto que esta *biologización* aparece no sólo dentro de lxs gitanxs, si no en la mirada que lxs payxs tienen sobre ellxs, asociada a características negativas “innatas”.

A los fines de esta investigación nos valdremos de las nociones de identidad propuestas por Brah (2004) y Butler (1990), porque permiten analizar desde la importancia que tienen el colectivo y el género en el “*ser gitana*”. Las identidades personales según Brah siempre se articulan con la experiencia colectiva de un grupo, a la vez que las identidades colectivas son irreducibles a la suma de las experiencias de los individuos (Brah, 2004, p. 132). Por su parte Butler sostiene que ésta no debe considerarse como fundacional o permanente puesto que es limitante, sino que debe concebirse teniendo en cuenta su carácter performativo, y por ende atendiendo la capacidad de acción de lxs sujetxs (Butler, 1990, p. 285). Consideramos en esta línea que la identidad de las personas se va dando a partir de la constitución del género, por lo tanto la *gitaneidad* está ligada a la condición de mujer gitana, su identidad ha sido construida mediatizada por el género (Butler, 1990).

Vemos así que es posible analizar los procesos de identificación de las mujeres gitanas a partir de su adscripción a un colectivo y desde la constitución de

su género, en ese colectivo y en la sociedad mayoritaria, y que la identidad no es fija ni monolítica, sino que se encuentra en movimiento.

Movimiento encontramos también en la propuesta de Teresa Del valle, quien entiende por cronotopos genéricos a “los puntos donde el tiempo y el espacio imbuidos de género aparecen en una convergencia dinámica” (Del Valle, 1999, p.12). Veremos cómo ha transcurrido en el tiempo y espacio donde las mujeres gitanas se han encontrado, en un salón junto a una coordinadora española paya y una voluntaria antropóloga argentina y paya.

La condición central para ser gitana según las participantes del Programa es haber nacido en una familia gitana y recibido “*el don*”. Esto es manifestado como “*orgullo*” en espacios donde decir que se es gitana representa un peligro. Es la familia la encargada de enseñar “*a lo gitano*”, con todas las características que esto implica: los casamientos “*entre familias*”, el pedimento, la boda gitana con el rito del pañuelo¹⁵ o “*la honra*”, “*el luto*”, la participación en “*el culto*”, la pertenencia de las mujeres a los hombres, el canto y baile del flamenco, la “*moña*” (rodete) en el pelo, la línea de maquillaje en los ojos, entre otros, son los rasgos que suelen aparecer como *esenciales* de la *gitaneidad*.

Ahora bien, mientras que desde su mirada, gitana “*se nace*”, se puede ser más o menos gitana, según cómo se cumplan con estas características del estereotipo. Aquella mujer que cumple con una gran cantidad de éstas, es una

¹⁵ Introducido en la vagina de la novia para comprobar/demostrar su virginidad.

“gitana, gitana”, y según cuánto cuestione o incumpla estas características, puede ser considerada una *“gitana moderna”* o una *“gitana liberal”*. Asimismo se muestran tensiones (y contradicciones) entre lo que “debería ser” una gitana, y lo que “es”, así como entre cuándo ser *“moderna”*, *“liberal”* o *“apayada”* representan ventajas o posibilidades, y cuándo un *peligro* para la etnia. Aquí la biologización vuelve a aparecer a partir de la noción de que han “evolucionado” para explicar los cambios (y continuidades) respecto a tiempos de *“antaño”*. Sin embargo ha quedado bien confirmado que también existen payxs que *“parecen más gitanxs que los gitanxs”* y son integradx en las familias¹⁶. Quien no es gitana, puede parecerlo y ser tratada como tal, pero nunca “ser”: “Yo a veces veo payas que *parecen gitanas, se visten, se peinan y se pintan como gitanas*”, asegura Rosa.

No necesariamente es una cuestión de edad, es decir, si bien ninguna de las mayores de 50 es vista como *“liberal”*, tampoco todas las menores de “30” son consideradas de este modo. Fabiola, Pastora, Belén, Saray, Maru son de las *“gitanas gitanas”*, Geli estaría dentro de las *“modernas”*. En el grupo, las que son claramente reconocidas como *“liberales”* son La China y Bárbara. Estas gitanas que tal vez son miradas con desconfianza porque son *“liberales”* y *“apayadas”*, tienen la ventaja de conseguir empleo, por ejemplo. Sara Suave es muy *“liberal”* en algunas cuestiones, porque es una *“mala casada”* ya que se separó y está de

¹⁶ En palabras de Rosa *“La mujer de mi sobrino se llama Arancha, es paya y parece más gitana que él. Ella se enamoró de mi sobrino y mi madre y mi hermana no querían saber nada, se escaparon, se casaron por juzgado y ya estaban. Y ahora muy bien, no la trato como si fuera paya, es de la familia. Tienen cuatro hijos, están enseñados a lo gitano, el padre es pastor, que tienes que pedirte, que sacar tu pañuelo...”*. Es decir que un payo o paya que aprende el modo gitano, puede pertenecer a una familia gitana, y ser concebido como si fuera tal.

novia con un merchero¹⁷, pero afirma que abogará porque sus hijas se mantengan vírgenes hasta el matrimonio. Según Sara Suave, a ellas tres las consideran “guarrinas¹⁸”: “a una porque fuma porro, a la China porque está con un dominicano y a mí porque tengo novio (...) si yo estoy con alguien soy una puta, pero ellos no”¹⁹. Más adelante profundizaremos en este tema.

Para comenzar con estas características es interesante hacerlo por cómo ellas refieren a que se puede reconocer o identificar²⁰ a una gitana: en primer lugar es por su apariencia física, “*por la piel*”. Si no se las está viendo, son “*los apellidos*” las que las identifican: Jiménez, Salazar, Motos y Heredia, los que más se repiten en Salamanca. Otras formas de reconocimiento son “*la voz*” y “*las palabras*”, ya que hablan en un tono de voz más alto, y utilizan algunas palabras “*que inventamos nosotros*”, o propias de la lengua caló. Las gitanas creen además que lxs payxs las distinguen “*por la sangre*”, “*la esencia*” y porque “*nos huelen*”, apelando a esta concepción biologicista de la identidad.

Ahora bien, dentro de estas normas o características hay algunos aspectos enmarcados en la *Ley Gitana* que son centrales en la formación de estereotipos

¹⁷ En palabras de Sara Suave “*es otra etnia, pero con nuestra cultura, con una cultura parecida, andaban con carros...también están los entreveraos, pero esos son mezclas*”.

¹⁸ La palabra guarra se usa como sinónimo de “cerda”

¹⁹ Respecto a este tema, Luz agregó que no difería demasiado para “nosotros” (lxs payxs).

²⁰ Dentro de los no gitanxs que realizaron el cuestionario, a la hora de describir cómo lxs reconocen, los rasgos físicos (su “*aparencia*”, el “*tono de piel*” “*la vestimenta*” “*la presencia*”) están a la cabecera, luego los reconocen por la forma de hablar (el acento, las palabras, los apellidos), el traslado (en “*grupo*” o “*familia*”) y los lugares donde viven o que “*frecuentan*”.

acerca de la mujer gitana, por la coerción que éstos ejercen sobre ellas: el casamiento, el luto, y el culto, al que le dedicaremos un apartado especial.

Los pesos pesados de la gitaneidad

El casamiento²¹ es el ritual que marca el pasaje de ser “*moza*” a “*casada*”. Se es moza cuando la infancia se deja atrás pero se conserva la virginidad y ya está disponible para ser “*pedida*”²². Y se es casada una vez que se pasó del pedimento al casamiento. Una mujer, una vez casada no puede volver a ser moza, aunque se separe. Las mujeres deben llegar “*puras*” al casamiento, y esto se demuestra delante de lxs invitadxs mediante el rito del pañuelo.

Podemos pensar, en términos de los conceptos ofrecidos por Mary Douglas, que en esta tradición se está poniendo en juego una especie de barrera entre lo puro, y lo sucio e impuro. Los ritos de pureza y de impureza crean la unidad en la experiencia, y junto con la creencia en los peligros son útiles para amenazar y ejercer coerción sobre el grupo (Douglas, 1973). La mujer virgen es símbolo de pureza, y está bien cotizada: un padre que tiene una hija virgen puede promover un casamiento con una familia con la que le interese emparentarse. Ahora bien, no llegar virgen al matrimonio puede representar no sólo la deshonra

²¹ En cuanto a la comparación entre bodas gitanas y payas, si bien no todas han asistido a una no gitana, sostienen que las suyas son “*más divertidas*”, por la cantidad de gente y lo festivo, no se les obliga a “*pagar entrada*” como los payos, si no que se obsequian regalos o dinero en el momento del pastel. Yoli expresó esto en términos de “*evolución*” porque antes se ponía el dinero directamente dentro del pastel, y actualmente se coloca en un cesto: “*antes se enterraba en el pastel, pero ahora somos más escrupulosos y ponemos una cesta. Qué asco, antes se comía el pastel con el dinero ahí enterrado*”.

²² Luego de dos meses de curso, Geli dijo a una de las autoras que ya estaba “*más suelta*”, que “*parecía gitana*” y que me iban a “*pedir*”.

familiar, sino el peligro de “perder” la tradición, la *esencia*. La única que cuestionó abiertamente este rito fue Bárbara, quien además dijo no haberse casado de ese modo.

Fabiola²³, de las mayores del grupo y “*gitana, gitana*” se casó a los 14 años con un hombre que le asignó su familia: “*tuve que dejar a mi mama, mi pueblo y me fui pa’ llá. Y nos fuimos conociendo...suerte que era bueno. Yo ni sabía de los condones*”. “*Ser del marido*”, en palabras de Fabiola y Pastora por ejemplo, implica hacer lo que éste pide para que no se “*vaya con otra*”. Al varón hay que atenderlo de modo íntegro, satisfaciendo todas sus necesidades porque de modo contrario, por sus *características naturales*, pueden “*buscarse otra*”.

Para Pastora, la clave como mujeres es que “*hay que ser duras, hasta que el cuerpo aguante*”. Ella, además, a lo largo del curso hizo menciones implícitas al control que su marido ejerce por la posibilidad de que ella le fuera infiel con otros hombres²⁴. Y si el varón se va, la culpable es la mujer y será condenada, por ejemplo, quitándole lxs hijxs, pasando éstos al cuidado de su suegra, o hasta incluso de la bisabuela materna (y no de la abuela, ya que esta ha criado mal a su hija, que no supo atender al marido). Esta desigualdad se ha visto consolidada detrás de los movimientos pentecostales (el culto) ya que éstos desarrollan la

²³ Según Fabiola, casada con un Pastor de la Iglesia Evangelista de Filadelfia “*al marido hay que atenderlo, y él nos tiene que atender a nosotras...está en la Biblia*”.

²⁴ Mientras se la ayudaba a enviar su CV para una oferta laboral, preguntaba por el empleador: “*¿Es un hombre? Si es un hombre, no*”. Además, se mostraba reticente de salir en videos o fotografías en los que estuviera divirtiéndose (tocando o cantando flamenco).

naturalización y esencialización de estas diferencias, legitimándolas a partir del determinismo bíblico (Muñoz Vacas, 2005).

La postura que está en el lado opuesto es la de las gitanas que han *saltado la Ley*, como decíamos. En general el haberse separado²⁵ de un gitano y estar con otros varones (sobre todo no gitanos) es lo que *condena* a estas mujeres, y es aún peor si gustan de salir solas o en pareja. En palabras de Bárbara, quien junto a La China no se han “*callado nada*”, a diferencia de otras que, por miedo o respeto a las mayores, cuidaban de hablar ciertos temas delante de ellas, la *Ley* representa un atraso: “*Para mí es absurdo, aunque sea gitana no llevo ni he llevao nunca las leyes a raja tabla porque me he criado entre payos (...) están bastante atrasados con la ley, porque sólo los hombres pueden hacer lo que quieran, e incluso no llegar mozos al casamiento, y nosotras si llegamos impuras ya nos echan de la familia o nos tachan de putas*”.

Bárbara a los 16 se “*espabiló un poco*”, se casó a los 17 pero no “*sacó pañuelo*”²⁶ porque “*es una tontería, tengo mi opinión sobre eso*”. Ella cree que la diversidad en su familia la ha ayudado a tener este pensamiento más progresista, sin embargo “*para mí es un orgullo (ser gitana) porque nacemos con un don bueno, pero también nos hacen pagarlo a conciencia y siempre estamos las mujeres para todo lo malo, lo peor, y ellos, o la mitad de ellos, siempre se lavan*

²⁵ Dentro del grupo de las más jóvenes (entre 22 y 40 años), cuatro de ellas se han separado y dos vuelto a juntar. Una de ellas, Nazareth, no quería que las mayores del grupo lo supieran, por eso cada vez que hablaba sobre su separación lo hacía con las más jóvenes, cuidando que no la escuchasen porque no está bien visto.

²⁶ Con “sacar pañuelo” se refiere a un ritual previo al casamiento, en el que se introduce un pañuelo en la vagina de la mujer para comprobar su virginidad.

las manos”. Bárbara terminó el curso reconociendo lo importante que había sido para ella su pasaje por ahí, porque se había animado a salir de una situación familiar complicada: *“A mí me ayudó a separarme de la persona que tenía adelante, así de claro... fueron 11 años de calvario”*.

Por otro lado, aparecen posturas “modernas”, como ellas mencionan, que cuestionan en mayor o menor medida el discurso patriarcal, pero cuyo fuerte es la alusión a la diferenciación entre tiempos “de antaño” y la actualidad: según ellas es posible “ser gitana” a pesar de los cambios. Es el caso de Geli, cuyo marido actual “es el de siempre” y se casó “porque quiso”, a diferencia de muchas gitanas de su edad, a quienes la familia les arregla la boda. quien desea que sus hijxs puedan “casarse y hacer su vida” y cree que se sufre más teniendo hijas porque luego “dejan de pertenecerle”, aunque son las que pueden darle compañía y ayuda. A ella le hubiera gustado poder estudiar psicología o ser mediadora gitana ya que se siente capaz porque conoce su propia cultura y sabe hablar. Además del Sara Romí, tiene al culto como espacio de socialización con otras mujeres, y comenta que muchas mujeres comienzan a arreglarse más, esto es, elegir ropa más elegante y no tan deportiva, maquillarse ojos y boca, recogerse el pelo en peinados elaborados), a partir de ver otras gitanas arregladas.

El luto es el estado en el que permanecen las personas luego de que un familiar ha fallecido, y es concebido como central en la identidad gitana junto a “la

honra". Este estado consiste en vestirse de negro²⁷, no mirar televisión ni reunirse durante entre un mes y un año. Si el familiar fallecido es del varón, la mujer debe acompañarlo hasta que él decida cuándo termina. En este sentido vale aclarar que en ningún caso han mostrado reticencias al respeto sobre "*sus muertos*", en absoluto. Pero sí en lo referido a que la mujer está de luto tanto por su familia de origen (si fallece su madre, padre, hermana, etc.), como por la del marido, lo que implica que algunas de ellas, incluida Geli²⁸ manifiesten que "*son unos vivos, tenemos que llevarlos por ellos pero ellos no por nosotras*". La muerte aparece como un tema tabú, del que como ya se ha dicho, prefieren no hablar. Es muy probable que tenga que ver, además de con el respeto a lxs muertxs, con que llevan el luto por doble partida.

El culto como espacio de libertad y como "puterío"

Aquí se considera que si bien el culto²⁹ refuerza y legitima esta idea de la mujer gitana como propiedad del hombre y a su servicio, para muchas de ellas funciona como *espacio (permitido) de libertad* en el que pueden socializar con

²⁷ Algunas se colocan el pañuelo sobre la espalda y amarrado en el pecho, y las mujeres mayores se cubren la cabeza.

²⁸ Hoy en día el llevar el luto es bastante "*más flexible*", sobre todo para quienes tienen que cumplir con su trabajo. Sin embargo le parece "*duro ya que llegado el caso tienen que elegir entre llevarlo, y seguir con la vida normal*" ya que "*el luto es un respeto*", además del pañuelo en el pecho implica de alguna manera guardarse, no salir si no es más que para hacer las tareas domésticas ni demostrar alegría. Su abuela era paya, y desde que murió su abuelo no se quitó el luto hasta que murió, lo llevó más de treinta años. Hoy ella desea que sus hijxs puedan casarse y hacer su vida.

²⁹ La mayoría de gitanxs en Salamanca profesan la religión cristiana evangelista de la Iglesia de Filadelfia, y si bien hay más de diez templos, en algunos hay gitanxs y payxs (lxs payxs en general son inmigrantes), y en otras sólo gitanxs.

otras personas y expresarse con mayor soltura. Sin embargo hay gitanas que lo consideran un sitio donde las relaciones sociales son de falsedad e hipocresía, o con otros intereses distintos al encuentro con dios.

La participación de gitanxs en el pentecostalismo milenarista “evangeliza la cultura y agitana el evangelio” (Méndez López, 2005, p.141), a la vez que proporciona un ámbito integrador frente a la sociedad mayoritaria, que no es excluyente (2005, p.141) alentando una identidad colectiva (en la que el pueblo gitano es *el elegido*) fuera del ámbito exclusivo de la familia.

Sin embargo ni Bárbara ni la China asisten porque lo consideran un lugar de falsedad, a la primera no le gusta porque *“es un puterío, van a buscar hombres o mujeres”*. La China cree en Dios, en el *“Don de las lenguas”* pero también considera que en el culto se esconden hipocresías porque *“te dicen ven al culto y después hablan mal de tí”*. Sara Suave y Nazareth, si bien han mostrado quiebres de normas *“quitándose”* de sus maridos, asisten a estos espacios.

Luego de unos meses compartidos y de hablar acerca del culto, Rosa invitó a una de nosotras a participar. Ella asiste cuatro veces por semana *“porque me hace bien, oramos, cantamos...va mucha gente como ustedes, no sólo gitanos”* (con “como ustedes” se refería a latinoamericanxs). Luego de una canción (evangélica en ritmo flamenco) el pastor tomó la palabra y habló acerca de la importancia de la mansedumbre, paradójicamente, y se intercalaban los cantos, que estaban pautados. Lo que no estaba pautado, era qué se esperaba que dijeran o respondieran quienes estábamos ahí, del otro lado. Este diálogo

era espontáneo y se superponía, es decir, una persona clamaba “Gracias Cristo Santo Padre”. Esta yuxtaposición de voces recordó lo que sucedía en el curso, aún más con temas en los que todas querían mostrar su opinión, como las relaciones de pareja. El cierre lo realizó Rosa, y luego de finalizar el pastor y su mujer invitaron a seguir participando.

Al salir, mientras caminábamos, el marido de Rosa comentaba: *“nosotros tenemos una vida ordenada, que es lo que el Señor quiere...hacemos nuestras cosas a la mañana, y a la tarde venimos al culto”*. Rosa hace muchos años lo hace, y recién una vez finalizado el curso comentó que allí evaluaban la situación de la familia y *“si lo mereces y vas”* seguido, les dan los alimentos del Banco, que ella colabora en ir a retirar. Es decir que el culto además de espacio de socialización es un espacio que les provee de alimentos.

Este milenarismo gitano se asocia así a un deseo de reivindicación sobre la base de la marginación social y política, a una búsqueda de reorganización, un proyecto de nuevas obligaciones y deberes a través del cual autogestionar sobre una base religiosa, que es también sociopolítica (Méndez, 2005, p. 142). Más adelante veremos de qué manera el culto puede reforzar esta “mansedad” femenina o ser espacio de encuentro con otrxs.

Recapitulando en clave de cronotopos genéricos

Retomando a Del Valle, partimos de considerar al género en tanto creador y re creador de identidades, cuya consideración dentro de un sistema en el que las relaciones y los significados están en continua transformación, configura un

sistema dinámico que permite reflexionar a nivel de las personas y de la colectividad y abrirnos a la riqueza de la variabilidad (Del Valle, 1999, p.15).

Las gitanas en el grupo han narrado sus experiencias, y si bien a lo largo del curso algunas mostraron cambios en sus perspectivas (en relación con cuestiones de género o de empleabilidad), otras se mantuvieron en sus posiciones más ortodoxas de “*gitanas gitanas*” (Fabiola y Pastora, por ejemplo) o acentuaron su apertura (La China y Bárbara). En cada caso, el uso del humor en sus narrativas fue constante, tanto como para reírse del propio pesar, como para reivindicar su opción de salirse de lo *normal* para la cultura gitana, y recibir acusaciones de ser “*apayada*”, “*mala*” o “*guarrina*”.

Es que precisamente hay posturas contrapuestas que intentan definir la “verdadera esencia de la gitaneidad femenina” (Muñoz Vacas, 2005, p. 71), frente a otras sobre lo que debe interpretarse como “ser gitana”. Las posturas no siempre son estáticas, sino que varían según tiempo, espacio, el tema del que se trata y quiénes sean los interlocutores.

Como en la sociedad no gitana (paya), entre lxs gitanxs existen mujeres que encarnan discursos más o menos patriarcales. Es curioso que Fabiola, la misma que cuestiona actitudes ligadas a la autonomía de las mujeres gitanas, cada vez que veía o escuchaba a alguna de las no gitanas hacer o decir algo respecto de la propia autonomía, lo celebraba y hasta incluso exteriorizaba frente a las demás que era “*un ejemplo*” o que “*vale para todo*”.

Hemos dicho que las identidades colectivas son más que la suma de las experiencias de lxs sujetxs. En consonancia con la noción de identidad colectiva (Brah, 2004, p. 132), podemos pensar que las participantes del Programa Sara Romí justamente funden su heterogeneidad en la identidad colectiva de “mujeres gitanas” (que participan de un programa de promoción), borrando parcialmente otras identidades y a la vez portando rastros de ellas, lo que no quiere decir que las relaciones de poder alojadas en esa heterogeneidad que se desdibuja desaparezcan. A su vez en ese mismo espacio se ponen en juego estas concepciones sobre qué es “ser gitana”, o, mejor dicho, qué modos hay de serlo.

Si bien la gitaneidad conlleva normas propias (en las que los privilegios son para los varones), las mujeres pueden identificarse más o menos con ellas, teniendo que lidiar con sus consecuencias: ser considerada una “*mala*”, “*guarra*”, y hasta que “*le quiten los hijos*”. Sin embargo, las gitanas destacan como valiosas algunas de esas características, por ejemplo el ser más “*echada pa’ lante*” ayuda a conseguir empleo y lograr mayor “*independencia*”. Pero como bien reconocen ellas, las cosas han cambiado desde los tiempos de antaño. Nos arroja luz la noción de cronotopo genérico en tanto enclave temporal “con actividades y significados complejos en los que se negocian identidades, donde pueden estar en conflicto nuevas interpretaciones de acciones, símbolos creadores de desigualdad” (Del Valle, 1999, p.12). La identidad no es fija, la tradición tampoco. Es posible *ser gitana* y transformar/transformarse.

Es más, en un cronotopo distinto al compartido por todas en el Programa, puede haber variaciones en discursos y prácticas. Aquí lo veremos a partir del

caso de Rosa, quien con 52 años ysiendo la mayor del grupo, a la hora de ofrecer su mirada se ha colocado más cerca de las posturas “modernas”: “Sara está quitada del marido y vive con su madre, se va sus fines de semana...me cae de puta madre, me tiene respeto, siempre me da la razón”. Esto la ha ubicado de manera cercana a todas sus compañeras y como referente hasta para las más críticas, porque cumple con las condiciones para ser una “gitana, gitana” (está con el marido que “le tocó” de toda la vida, asiste al culto, habla, se peina y maquilla como gitana, etc.) pero a la hora de opinar acerca de la sexualidad, el matrimonio y los pecados, es más abierta. Incluso aseguraba que su marido “sí que ayuda, hasta me lleva el cafetico a la cama”.

De hecho, un mes luego de terminado el Sara Romí, se compartieron unos días del curso siguiente en el que además de Rosa, estaba su hija. Mientras la China, Sara y Maru conversaban acerca de la homosexualidad, después de una broma de la China, Rosa dijo con soltura: “Hay que probar de todo en esta vida, y después elegir”. Su hija, de 23 años y madre de dos niños se mostró sorprendida y exclamó “qué moderna esta gitana, si la escucha el marido”.

Esa frase quedó resonando hasta que se participó de un almuerzo en la casa familiar del Barrio Garrido. Ella vive junto a su esposo Pablo y sus hijos varones, a quienes la situación de desempleo los atraviesa desde que se levantan hasta que se acuestan, el estar desempleados es vivido como una situación desmoralizante. Rosa cocinó y sirvió la comida, mientras Pablo dirigía la conversación. Preguntó por ejemplo cómo “funcionaba” ella en el grupo, si

“participaba”, “colaboraba”, si “esperaba su turno para hablar” porque “Rosa en casa es de otra manera, no es tan habladora, es más seria” además es una “buena ama de casa, buena madre, gran cocinera, buena esposa, tiene muchas virtudes, actitudes también”.

Una vez que Pablo se fue, lo primero que dijo ella fue *“Mi marido dice que no hablo, pero yo me voy ahí y desconecto”*. Ella vive en ese espacio y tiempo una desconexión de las obligaciones hogareñas, pero además como un espacio en el que su palabra es valorada, reconocida, donde tiene lugar. Ante el marido y el hijo, su discurso se arrimaba al de las gitanas más ortodoxas y reacias al cambio, y por ende, al de los varones que buscan que el patriarcado gitano se perpetúe. Es decir que en ese cronotopo genérico (Del Valle), en ese espacio y tiempo que comparte con los varones de su familia, asume ese estereotipo de género de “buena gitana”.

Como hemos mencionado, entre quienes sostienen un discurso más cuestionador o *progresista* también existen pasajes de una a otra postura. Por un lado, cuando hablan de sus propias vidas manifiestan que las mujeres *“ya no se aguantan”* tanto como antes las infidelidades o agresiones de los hombres, por ejemplo, y expresan que existen muchas injusticias en sus propias vidas respecto a los varones. Hasta incluso han bromeado acerca de *“la ventaja de no tener marido”* (Geli) y reconocen que *“la tenemos peor”*. Pero por otro, a la hora de juzgar a una mujer que ha cometido una infidelidad, la culpabilizan³⁰.

³⁰ En una dinámica sobre una situación ficticia, nueve sobre trece opinaron que una mujer *“merecía”* ser asesinada por un demente luego de haber sido infiel a su marido, por el simple hecho de haberle sido infiel.

En esta culpabilidad de la mujer, tal vez se esconda la resistencia del patriarcado. Y a quienes no lo defienden y proponen o experimentan cambios se las acusa de “*apayadas*”, “*guarrinas*” o “*malas*”. Considerar los cambios como una falta de respeto hacia el prestigio natural de la intocable posición de poder de los varones gitanos, significa una clase de “chantaje emocional” para paralizar a las mujeres gitanas (Muñoz Vacas, 2005, p. 68).

Lo que pareciera innegable es que este “*machismo*” (que no existe únicamente entre la población gitana, por supuesto) oprime a las gitanas que están en búsqueda de mayor independencia. No es casual que quienes suelen adoptar las posturas que más cuestionan el privilegio de los varones, sean las que creen que tienen menos posibilidades de emplearse, y que no las contratan “*porque somos gitanas*”. Vemos que la alteridad entonces define la identidad en base a la conjunción de tiempo, espacio y género, y es influida por la percepción de los otros (Del Valle, 1999). En otras palabras, si la autoridad representada en los varones refuerza su desvalorización, probablemente ellas crean realmente que por ser gitanas “*valen*” menos. Además de que quien tiene que contratarlas para un empleo, sea un payo. Entonces, además de la realidad concreta con la que se enfrentan (ser gitana y pobre), la identificación que tienen de ellas mismas es doblemente negativa a la hora de salir a buscar un empleo.

Observando el camino recorrido hasta aquí en todo el trabajo, hemos notado cómo se han entrecruzando elementos de las diferentes desigualdades. Según la *tradición* “étnica”, entre otras cosas, las mujeres gitanas están “destinadas” fundamentalmente al ámbito del hogar si bien la amplia mayoría tiene funciones en el ámbito público ejercidas desde posiciones subordinadas y no reconocidas. Y es ahora cuando las mujeres gitanas, quienes ya reconocen que están inmersas en una “*cultura machista*” (doblemente, se podría agregar) piden ayuda, porque ellas lo saben, pero los que tienen que saberlo también, son ellos.

Conclusiones

Centrándonos en la particularidad de la investigación, hemos visto que no es posible considerar a las gitanas como poseedoras de un “todo cultural” que supone *una cultura homogénea*, ya que la cultura es el “plan de vida que un pueblo traza” (Méndez López, 2005, p. 53) y no una “esencia”. Asimismo se ha reconocido que, si bien muchas gitanas exponen sus deseos de transformar las dinámicas propias de las *leyes*, algunas manifiestan haber trascendido/trasgredido algunas tradiciones, y otras consideran a las fisuras en los estereotipos hegemónicos como peligrosas para su “cultura” y abogan por el mantenimiento del statu quo. A pesar de esta heterogeneidad, en sus valoraciones acerca de la experiencia en el Programa, las gitanas manifestaron como logros “la igualdad” (el saberse iguales), la “*valoración personal*” y la “*motivación para buscar empleo*”.

Ahora bien, si se está persiguiendo la promoción de la mujer gitana, es necesario conocer por qué desde la sociedad mayoritaria se las considera *no integradas*, además de preguntarse por las causas de su *no-integración*. Es en

este punto donde nos encontramos con la primera paradoja, y es la idea de que “*las gitanas no quieren integrarse*” que se relaciona con la marginación que tienen las gitanas pobres, en contraposición de la aceptación de la versión folklorizada de la gitana artista del flamenco. Es hora de pensar en políticas de inclusión que apunten a la interculturalidad, enfatizando en la interacción entre dimensiones identitarias heterogéneas (Dietz, 2009, en Dietz, 2011, p. 21).

Una segunda paradoja (y sospecha) es que la consideración de las “gitanas como motor de cambio” que deben “integrarse” al mercado sociolaboral, puede estar implicando una desresponsabilización por parte del Estado, tanto por no reconocer la situación de pobreza en la que viven las gitanas, como por no hacerse cargo del trabajo con los varones. De esta forma se estaría traspasando la responsabilidad a las mujeres, asumiendo que es “por su cultura” que tienen que hacerlo ellas, porque nadie más podría. Vemos así que el límite entre el empoderamiento femenino y la mujer que todo lo hace y todo lo puede “*hasta que el cuerpo aguante*”, es bien estrecho. Las gitanas han sugerido que “los que tienen que venir son ellos”. No es sólo la energía de las mujeres la que llevará a que el cambio ruede.

En definitiva, es imposible comprender las dinámicas reproductoras de la pobreza que atraviesan las mujeres gitanas sin comprender el papel que la desigualdad de género (no exclusiva de “su cultura”, pero sí acentuada por el carácter de *Ley*) juega en el funcionamiento actual de las estructuras económicas y, por lo tanto, en su devenir futuro (Pérez Orozco, 2012). En este sentido se

postula, coincidiendo con los enfoques de la economía feminista, que son necesarios cambios estructurales como la des-feminización de la responsabilidad de garantizar condiciones de vida digna y que el logro de una mayor justicia en la cuestión del cuidado no es un “asunto de mujeres” (gitanas y no gitanas), sino un paso ineludible para alcanzar mayor equidad económica y social (Rodríguez Enríquez, 2005).

Por último, coincidimos con Del Valle en que en los cronotopos genéricos puede negociarse tanto la desigualdad como la igualdad. En muchos casos encuentros como los de las mujeres del programa “son los espacio-tiempos donde se observan las fisuras incipientes de lo que más tarde puede erigirse en un cambio manifiesto” (Del Valle, 1999, p.12). Estos cronotopos pueden ser los que den lugar a los intersticios en los estereotipos hegemónicos que parecen encorsetar a las mujeres gitanas.

En este sentido, sería de gran ayuda que el feminismo (no gitano) incluyera a las mujeres gitanas en sus *luchas*, ya que como declara María José Jiménez desde la Asociación de Gitanas Feministas por la Diversidad “No hemos siquiera podido oler los logros de las payas”³¹.

Mientras que en los inicios de la antropología Malinowski le daba el sesgo androcéntrico definiéndola como “el estudio del hombre que abraza a una mujer”, desde la antropología con perspectiva de género es posible imaginar y trabajar para deconstruir los estereotipos hegemónicos en torno a las mujeres gitanas y las

³¹ En <http://cadenaser.com>

prácticas que éstos conllevan. Continuamos apostando por vidas que no sean amparadas bajo ese “abrazo malinoskwiano”³², sino más libres, justas e igualitarias para las gitanas y todas las mujeres del mundo.

Bibliografía

Abajo, José Eugenio y Carrasco, Silvia. eds. (2004) *“Gitanas y gitanos en España. Experiencias y trayectorias de éxito escolar” Encrucijadas sobre educación, género y cambio cultural*. Madrid, España: CIDE / Instituto de la mujer.

Ascencio Belenguer, Ana. (2015) Tesis Doctoral *Mujeres gitanas de Zaragoza: de lo privado a lo público, un análisis desde la perspectiva de género*. Universidad de Zaragoza. Recuperado de: <https://zaguan.unizar.es/record/31889/files/TESIS-2015-072.pdf>

Asociación de Enseñantes con Gitanos (2010) “Alrededor de teresa San Román”. Revista de la asociación de enseñantes con gitanos N°28.- Getafe, Madrid. Recuperado de: <http://aecgit.pangea.org/boletines/boletin28/REVISTA28.pdf>

Bajtín, Mijail. (1989). Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. *Teoría y estética de la novela: Trabajos de investigación*. Madrid: Taurus.

Brah, Avtar. (2004) “Diferencia, diversidad, diferenciación” En AA VV. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: traficantes de sueños.

Crenshaw, Kimberle (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics," University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8. Available at: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>

³²VerenaStolcke (1996) cuestiona de este modo la concepción de antropología de Malinowski en tanto “estudio del hombre abrazado a la mujer”.

Davis, Ángela. (1981). "El trabajo doméstico toca a su fin: una perspectiva de clase" En "Mujeres, raza y clase" 221-239. Madrid, España: Ediciones Akal, S. A.

Del Valle Murga, María Teresa (1999). Procesos de la memoria. Cronotopos genéricos. Revista La ventana, núm. 9

Dietz, Gunther (2011). "Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad". AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana* 6(1): 9-32

Durán, María Ángeles (2011) El tiempo como campo de las políticas públicas. Cuadragésima sexta reunión de la Mesa Directiva de la Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe. 1 Seminario internacional. Políticas de tiempo, tiempo de las políticas.

----- (2010). *Tiempo de Vida Y Tiempo de Trabajo*. Bilbao, España: Fundación BBVA

Esquivel, Valeria. (ed); Espino, A.; Pérez Fragoso, L. ; Rodríguez Enríquez, C. ; Salvador, S. ; Vásconez, A. (2012) La economía feminista desde América Latina. Una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región. ONU Mujeres.

Gregorio Gil, Carmen. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), 22–39. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/623/62310104.pdf>

Guber, Rosana. (2001). La etnografía. Método. Campo y reflexividad. Buenos Aires: Siglo XXI.

Malinowski, B. 1972 (1922). "Los argonautas del Pacífico occidental I Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica". España: Editorial Planeta.

Méndez, Carmen. (2005). Trayectorias cruzadas. En *Memorias de papel*. Publicación de la Asociación de enseñantes con gitanos. 49-57

Méndez, Lourdes. (2008). *Antropología feminista*. Madrid: Síntesis.

Méndez López, Carmen (2005). "Por el camino de la participación. Una aproximación contrastada a los procesos de integración social y política de los

gitanos y las gitanas”. Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d’Antropologia Social i Cultural.

Moncó, Beatriz (2011). *Antropología del género. Perspectivas Feministas*. Editorial Síntesis. Madrid.

Muñoz Vacas, Trinidad. (2005). Mujeres gitanas: una identidad dinámica bajo un proceso inmutable. En *Memorias de papel*. Revista de Asociación de enseñantes con gitanos. P. 65-71. España

Parodi, Claudia. (2016) Cronotopos y dialogismo intragrupal vs. extragrupal. En *Cuadernos de la alfal no 8*: 33-45 issn 2218- 0761 .Los Ángeles. EE UU.

Pérez Orozco, Amaia. (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. España: Traficantes de sueños.

Rodríguez Enríquez, Corina. (2005). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Revista Nueva Sociedad*. Recuperado de <http://nuso.org/articulo/economia-feminista-y-economia-del-cuidado-aportes-conceptuales-para-el-estudio-de-la-desigualdad/>

San Román (2005) La necesidad y la agonía de seguir siendo gitanos. En “*Memorias de papel*” Revista de Asociación de enseñantes con gitanos. España 7-18

Stallaert, Christiane. (2006) Ni una gota de sangre impura: la España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

----- (2012) Traducción y conversión como modos de creación de identidades contra-hegemónicas. El caso de las culturas ibéricas. *Universidad de Lovaina - Universidad de Amberes, Bélgica*-. Mutatis Mutandis. Vol. 5, No. 2. 2012. pp. 271-283

Stolcke, Verena. (1996). Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres En: Prat, J. y Martínez, A. (eds), *Ensayos de Antropología Cultural*. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat. Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 1996. pp. 335-344.

Tarducci, Mónica y Zelarrayán, Marcelo (2017) "Nuevas historias: géneros, convenciones e instituciones", en Merchán, Cecilia y Fink, Nadia *Ni una menos desde los primeros años. Educación en géneros para infancias libres*

Thuren, Britt-Marie (2008) "La crítica feminista y la antropología: una relación incómoda y fructífera", en *Ankulegi, Homenaje a Teresa del Valle*, XII: 97-114.